

Crítica y verdad : la emergencia de la libertad en el gobierno de la vida	Titulo
Carniglia, Luciano Andrés - Autor/a;	Autor(es)
El banquete de los dioses. Revista de filosofía y teoría política contemporáneas (Vol. 2 no. mayo-nov 2014)	En:
Buenos Aires	Lugar
Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, UBA	Editorial/Editor
2014	Fecha
	Colección
Neoliberalismo; Teoría crítica; Subjetivación política; Foucault, Michel; Libertad;	Temas
Artículo	Tipo de documento
"http://biblioteca.clacso.edu.ar/Argentina/iigg-uba/20140702065045/07_carniglia.pdf"	URL
Reconocimiento-No Comercial CC BY-NC http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es	Licencia

Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO

<http://biblioteca.clacso.edu.ar>

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)

Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)

Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)

www.clacso.edu.ar



Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Latin American Council of Social Sciences



Crítica y verdad.

La emergencia de la libertad en el gobierno de la vida.

Critique and Truth.

The emergence of Freedom in the Government of Life.

Luciano Andrés Carniglia *

Fecha de Recepción: 1º de abril de 2014

Fecha de Aceptación: 2 de mayo de 2014

Resumen: *En el presente trabajo intentaremos mostrar partiendo del análisis foucaulteano de la noción de homo œconomicus en el marco de sus investigaciones sobre el neoliberalismo norteamericano, cómo es que allí donde la vida parecería caer completamente en el juego de verdad del poder, es posible identificar toda una línea de indagación que conduce, en el pensamiento de Foucault, a la elucidación de una noción de crítica capaz de hacer valer la libertad implicada en el gobierno de la vida y de indicar la posibilidad de una vida otra respecto del sujeto del neoliberalismo.*

Palabras

clave:

Foucault; subjetivación; crítica; verdad; cinismo.

Abstract:

In this paper we will intend to show on the basis of the foucauldian analysis of the notion of homo œconomicus within the framework of his investigations on American neoliberalism, how is it that where life would seem to fall completely into the game of truth of power, it is possible to identify a line of inquiry that leads, in Foucault's thought, to the elucidation of a notion of critique that is able to reinforce freedom in the government of life and to indicate the possibility of another life with respect to the subject of neoliberalism.

Keywords:

Foucault; subjectivation; critique; truth; cynicism.

* Doctorando en Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (FFyL – UBA) y becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), con sede de trabajo en el Centro de Investigaciones Filosóficas (CIF). Correo electrónico: lucianocarniglia@hotmail.com

Una de las novedades teóricas más relevantes del primer tomo de la *Historia de la sexualidad, La voluntad de saber*, consistió en el intento por parte de Foucault de ir más allá de una concepción puramente represiva del poder. Esto era posible en la medida en que se abandonase la representación "jurídico-discursiva" del mismo, a saber, la idea de un poder que o bien solo pudiese impedir y limitar, cuya eficacia consistiese únicamente en no poder nada "salvo lograr que su sometido nada pueda tampoco"², o bien funcionase imponiéndole al sexo y al deseo su propia ley y ordenamiento binario entre lo prohibido y lo permitido como forma y esquema de su propia inteligibilidad. En suma, un poder modelado sobre lo jurídico, que se centraba en la enunciación de la ley y el funcionamiento de lo prohibido reduciendo y explicando toda sumisión y sujeción "al efecto de obediencia"³. Dicha representación "jurídico-discursiva" conducía, de igual manera, a consecuencias contrarias respecto de la relación entre el deseo y el uso y posición que se le atribuyese al poder. "O bien a la promesa de una 'liberación' si el poder sólo [ejercía] sobre el deseo un apresamiento exterior, o bien, si [era] constitutivo del deseo mismo, a la afirmación: usted está, siempre, ya apresado"⁴.

Admitir el carácter productivo del poder implicaba el abandono de la perspectiva de la liberación de la sexualidad respecto de los dispositivos en que ésta era constituida, pero, a la vez, conducía a reconocer la complejidad del juego de reenvíos y mutua dependencia entre el dominio constituido y el elemento constituyente. Surgía entonces un poder centrado en la norma que frente a la "regresión de lo jurídico" accedía por medio del dominio de la sexualidad a la vida del cuerpo y a la de la especie, pero, al mismo tiempo, una idea de vida que "como objeto político [era] en cierto modo tomada al pie de la letra y vuelta contra el sistema que pretendía controlarla"⁵.

² Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad: La voluntad de saber*. Bs. As.: Siglo XXI, 2002, p. 104

³ Ibid.

⁴ Ibid., p. 101

⁵ Ibid., p 175

Apenas dos años después, con la introducción del análisis de los dispositivos de seguridad en los cursos *Seguridad, territorio, población* (1977-78) y *Nacimiento de la biopolítica* (1978-79), la perspectiva productiva del poder es profundizada y reformulada. Pues, por un lado, la libertad pasará a constituir el correlato necesario de los dispositivos de seguridad pero, al mismo tiempo, el análisis de la gubernamentalidad neoliberal permitirá a Foucault explicitar el modo en que dicha libertad se despliega en un espacio de juego predefinido por el régimen veridiccional del mercado. Precisamente, la manera en que el individuo de forma a su actividad, constituirá el punto de anclaje del dispositivo y de un poder que se ejercerá ahora en la forma del gobierno, esto es, “sobre la acción de un sujeto en virtud de su propia acción o de su ser capaz de una acción”⁶. Pero es justo allí, en el punto en que la vida parecería caer completamente en el juego de verdad del poder, en que, sostendremos, es posible identificar toda una línea de indagación que conduce, en el pensamiento de Foucault, a la elucidación de una noción de crítica capaz de hacer valer la libertad implicada en el gobierno de la vida y de indicar la posibilidad de una vida otra respecto del hombre de mercado del neoliberalismo.

No obstante, es preciso, en primer lugar, avanzar en la elucidación de dicha posibilidad a partir de su puesta en jaque, de su cuestionamiento radical.

I.

“Lejos de ser un sujeto libre, el sujeto de la biopolítica es un sujeto no sólo asegurado contra los imprevistos sino también y por sobre todo un sujeto cuya libertad coincide con una previsibilidad. ¿El precio de la libertad es la producción de un sujeto del cual no se debe esperar nada nuevo?”⁷.

⁶ Michel Foucault. "The Subject and Power (Le sujet et le pouvoir)" en *Dits et écrits II*. Paris: Quarto-Gallimard, 2001, p. 1053.

⁷ Cutro, Antonella. *Michel Foucault: Tecnica e vita (Bio-Politica e filosofia del bios)*. Napoli: Bibliopolis, 2004, p. 140.

Quizá sea en el curso de 1979, *Nacimiento de la biopolítica*, donde más claramente Foucault haya formulado el carácter problemático de la libertad implicada en la relación entre gobierno, verdad y subjetivación. Esto se hace manifiesto en el análisis que realiza de del *homo œconomicus* como figura de la subjetividad neoliberal.

Dicho análisis parte de lo que Foucault denominó una "genealogía de los regímenes de veridicción". Por medio de ella buscó identificar las prácticas y los saberes a partir de los cuales se afirma un determinado orden de cosas que permite discriminar lo verdadero y lo falso y, asimismo, establecer los efectos que dicha partición tendrá sobre la subjetividad. Es desde esta perspectiva que la problemática biopolítica aparece centrada en torno a la relación entre gobierno y subjetivación. Foucault nos muestra como, por una parte, la economía funciona como racionalidad del gobierno, es decir, el mercado como "lugar de verificación y falseamiento de la práctica gubernamental"⁸. Pero, al mismo tiempo, se constituye en el ámbito a partir del cual se dice la verdad acerca del hombre. No en vano lo presentará a través de la idea de una "mutación epistemológica esencial" en la medida en que los análisis neoliberales "pretenden cambiar lo que constituyó [...] el objeto [...], el campo de referencia general del análisis económico"⁹. Si antes éste venía dado por "el estudio de los mecanismos de producción, los mecanismos de intercambio y los hechos de consumo dentro de una estructura social dada. Ahora el análisis económico no debe consistir en el estudio de esos mecanismos, sino en el de la naturaleza y las consecuencias de las decisiones sustituibles [...] En este sentido, la economía ya no es análisis de procesos, [...] sino el análisis de la racionalidad interna, de la programación estratégica de la actividad de los individuos"¹⁰.

Para explicar cómo esto es posible, Foucault apela al pensamiento de la escuela neoliberal norteamericana. Esta define como conducta racional "toda aquella que sea sensible a modificaciones en las variables del medio y que responda a ellas de manera no aleatoria; que no sea aleatoria respecto a lo real [...] En otras palabras,

⁸ Michel Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Bs. As.: FCE, 2007, p. 49.

⁹ *Ibid.*, 260.

¹⁰ *Ibid.*, 261.

cualquier conducta que acepte la realidad”¹¹. Esta última frase es capital y podría reformularse del siguiente modo: ¿quién es el que acepta la realidad? Para Foucault, el *homo œconomicus*. Es quien “responde de manera sistemática a las modificaciones en las variables del medio [y así] aparece justamente como un elemento manejable [...]”. El *homo œconomicus* es un hombre eminentemente gobernable”¹². Dicho de otro modo, es manejable y gobernable en la medida en que se presenta como una determinada forma de la subjetividad pasible de *cálculo*.

Ahora bien, las razones para explicar dicha calculabilidad, central para poder comprender el modo de subjetivación que produce y sustenta la gubernamentalidad neoliberal, no están mayormente explicitadas por Foucault. No obstante, ciertos elementos de su clase del 14 de marzo del '79 nos permiten abordar dicha cuestión. Allí Foucault tematiza la noción de *homo œconomicus* en el contexto de su recuperación por parte de la escuela neoliberal norteamericana en términos ya no pura y exclusivamente de “socio” en un proceso de intercambio, sino como “empresario de sí mismo”. Para estos teóricos, sostendrá Foucault, “el hombre del consumo no es uno de los términos del intercambio. En la medida en que consume [...] es un productor. ¿Y qué produce? Pues bien, produce simplemente su propia satisfacción”¹³. Con este último aporte es que se logra entender cómo el elemento que lo vuelve calculable es la imposibilidad de trascender la *ratio* económica. Y esto, precisamente, en la medida en que los modos y los objetos a través de los cuales produce su propia satisfacción y por lo tanto *a sí mismo*, se encuentran, por ella, absolutamente determinados; son inmanentes a dicha realidad. De esta forma podemos ver en su justa medida el carácter formal de la libertad en que el sujeto satisface sus deseos en la producción de sí mismo. Ni su satisfacción es libre, ni su trabajo sobre sí auto-producción. Así, la condensación en la figura del *homo œconomicus* del vínculo ya planteado por Foucault en *Seguridad, Territorio, Población* entre libertad y poder, vuelve impensable el cuestionamiento de la racionalidad económica, en tanto criterio de veridicción de la práctica de gobierno.

¹¹ *Ibid.*, 308.

¹² *Ibid.*, 310.

¹³ *Ibid.*, 265.

Nos encontramos con una relación entre verdad y constitución de la subjetividad en la cual la conducta es neutralizada mediante su subsunción y ordenamiento por un determinado régimen de veridicción frente al cual, tal como afirma Cutro “no se debe resistir en nombre del ‘tener que retirarse del gobierno’ con el fin de que sea posible la vida política. La posibilidad de la resistencia se plantea en el mismo nivel del gobierno, se trata de pensarla en el mismo orden de verdad pero de acuerdo a otro juego”¹⁴.

II.

En una conferencia pronunciada en la Sociedad Francesa de Filosofía titulada *¿Qué es la crítica?*, apenas unos meses antes al curso de 1979 *Nacimiento de la biopolítica*, Foucault aborda dicho problema a partir de la caracterización de lo que podría entenderse como una “actitud crítica”. Luego de una breve descripción del proceso progresivo de gubernamentalización consistente en la proliferación y desmultiplicación a partir del siglo XV del arte de gobernar a distintos ámbitos: familia, casa, ejército, ciudades, Estados, el cuerpo, etc., Foucault afirma que “de esta gubernamentalización no puede ser dissociada la cuestión de ¿Cómo no ser gobernado?”¹⁵, pero añade una precisión fundamental: “Con ello no quiero decir que a la gubernamentalización se habría opuesto, en una especie de cara a cara, la afirmación contraria ‘no queremos ser gobernados, y no queremos ser gobernados en absoluto’. Quiero decir que, en esta gran inquietud acerca de gobernar (...) se encuentra una cuestión perpetua que sería: como no ser gobernados *de esa forma*, por ése, en el nombre de estos principios, en vista de tales objetivos y por medio de tales procedimientos”¹⁶.

¹⁴ Cutro *op. cit.*, p.140.

¹⁵ Michel Foucault. “¿Qué es la crítica? [Crítica y Aufklärung]”, *Δοίμων*, Revista de Filosofía N°11, 1995, p. 6.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 6-7.

“Cuestión perpetua”, dirá Foucault, que, como vemos, atraviesa la actitud crítica. Pero ¿de dónde proviene esta insistencia de la pregunta por “¿Cómo no ser gobernados?”? Volveremos sobre este punto más adelante, pero si dejamos de lado por un momento este interrogante para completar la caracterización de la “actitud crítica” debemos tener en cuenta que: “Si la gubernamentalización es este movimiento por el cual se trataba (...) de sujetar a los individuos a través de unos mecanismos de poder que invocaban una verdad, (...) yo diría que la crítica es el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder (...) La crítica tendría esencialmente por función la desujeción en el juego de lo que se podría denominar con una palabra la política de la verdad”¹⁷.

Esta idea, tan sugerente en el pensamiento de Foucault, de una “política de la verdad” consistiría, al menos en el marco de esta conferencia, en un análisis del nexo de “saber-poder que [permitiría] aprehender lo que constituye la aceptabilidad de un sistema”¹⁸, lo que podría caracterizarse como su positividad y el recorrido de su ciclo, “ir del hecho de la aceptación al sistema de la aceptabilidad”. Dicho campo de aceptabilidad, dirá Foucault, se trata de pensarlo siempre asociado a un dominio de posibilidad y, por lo tanto, de reversibilidad o inversión posible. Entonces, la detección de la aceptabilidad de un sistema es indisociable del descubrimiento de la violencia y arbitrariedad que lo volvía difícil de aceptar. Vemos como el análisis conduce no a poner de manifiesto una necesidad sino a la posibilidad de pensar su desaparición. Se trata de una puesta en inteligibilidad que consiste en la restitución de las condiciones de aparición de una singularidad haciendo explícito como ésta no es producto sino efecto de múltiples elementos determinantes. Tal como lo afirmaba en *Nacimiento de la biopolítica*, el problema consiste en mostrar cómo lo real fue posible y no como lo posible puede ser real para así, podríamos afirmar, exhibiendo la contingencia histórica de lo que somos, mostrar la posibilidad de poder pensarnos de otra manera.

¹⁷ *Ibid.*, p. 8.

¹⁸ *Ibid.*, p. 8.

Pero si ahora retomamos la insistencia que identificábamos al hablar de la pregunta crítica Foucault dirá que lo que pone en movimiento la inversión es la decisión, la voluntad decisoria de no ser gobernado de tal o cual forma: “¿No hace falta ahora interrogar lo que sería la voluntad de no ser gobernado así, de esa forma, etc., tanto en su forma individual de experiencia como en su forma colectiva? Ahora hay que plantear el problema de la voluntad (...) Era tan evidente, que yo habría podido darme cuenta antes; pero como este problema de la voluntad es un problema que la filosofía occidental ha tratado siempre con infinita precaución y dificultad, digamos que he intentado evitarlo en la medida de lo posible. Podemos decir que es inevitable. Les he ofrecido aquí las consideraciones de un trabajo que está en marcha”¹⁹.

Aquí el análisis se detiene, al menos en esta conferencia. El problema de la voluntad queda planteado pero como algo a ser retomado, como una tarea futura. Nos deja con una caracterización de la actitud crítica que parecía estar todavía demasiado ligada a la tarea, podríamos decir, en cierta medida negativa de “desubjetivar la cuestión filosófica recurriendo al contenido histórico, liberar los contenidos históricos por la interrogación de los efectos de poder cuya verdad, de la que supuestamente dependen, les afecta”²⁰ dejando inexplorada esa voluntad decisoria sobre la cual recaería la posibilidad de una actitud crítica.

Pero si vinculamos el trabajo crítico de desujeción con el que Foucault identifica la idea de una política de la verdad al señalamiento de que en ningún momento se trata de una oposición absoluta al gobierno, damos con una clave que nos encamina en la comprensión de por qué la noción de vida en Foucault no puede ser pensada a partir de la posibilidad de un acceso o restitución a un estadio puro en que ésta se encontrase al margen de su inscripción en un dispositivo. La vida nunca es simplemente vida desubjetivada sino *bíos* o forma de vida.

¹⁹ *Ibid.*, p. 22.

²⁰ *Ibid.*, p. 12.

III.

Ahora bien, esta idea de crítica orientada a la constitución de una ontología histórica de nosotros mismos, no tomará la forma de una teoría o doctrina acumulable en un cuerpo permanente de saber ni se reducirá al trabajo de desujeción. "Hay que concebirla como una actitud, un *ethos*, una vida filosófica donde la crítica de lo que somos es a la vez análisis histórico de los límites que se nos plantean y prueba de su franqueamiento posible"²¹. Veremos más adelante como esta crítica, que va a tomar la forma de la vida, encuentra en la *parresía* cínica un modelo privilegiado. No obstante, es preciso comprender la manera en que Foucault articula esta doble dimensión que parecería estar presente en la puesta en obra de una actitud crítica. Pues, en efecto, si en ella se trata de mostrar cómo la verdad está siempre entramada por relaciones de saber-poder, dicha descripción supone y admite, al mismo tiempo, un desprendimiento o distanciamiento como condición para la elaboración de la misma en la forma de un *ethos*. Precisamente, la posibilidad de tal toma de distancia esta en el centro de la definición foucaultiana de pensamiento. Este, "en tanto libertad respecto de lo que hacemos, es el movimiento por el cual nos desprendemos de ello, lo constituimos como objeto y lo reflexionamos como problema"²².

Pero este movimiento a través del cual el sujeto problematiza su propia experiencia, constituye un acto ambiguo y complejo. Al respecto, Beatrice Han sostiene, críticamente, que Foucault repone en él una concepción de la subjetividad como voluntad auto-determinada "donde el cuerpo emerge sólo como material para la transformación mientras la conciencia parece ser reinstalada en la posición soberana que la genealogía había criticado"²³. Pero, en rigor, si bien la problematización designa un acto reflejo gracias al cual el sujeto adviene a sí mismo, ésta precede siempre al sujeto determinando la forma de su propia experiencia²⁴ y destituyendo todo acceso de éste a una posición de universalidad. La problematización no es nunca

²¹ "Qu'est-ce que les Lumières" en *Dits et écrits II*, op. cit., p. 1396.

²² "Polémique, politique et problématisations" en *Dits et écrits II*, op. cit., p. 1416

²³ Cfr. Han, Béatrice. *Foucault's Critical Project: Between the Transcendental and the Historical*. Stanford: Stanford University Press, 2002, p. 165.

²⁴ Cfr. Rambeau, Frédéric. "Foucault, une politique de la vérité. La critique, un dire vrai" en *Cahiers philosophiques*, n° 130, 2012/13, p. 30.

el acto de un sujeto previamente dado; éstas son suscitadas por la inquietud e incitación que en el pensamiento despierta una experiencia siempre problemática²⁵. Como un efecto segundo, el sujeto (sea individual o colectivo) es conducido a construirse a sí mismo en la problematización de una experiencia en la que "se articulan unos con otros: primero, las formas de un saber; segundo, las matrices normativas de comportamiento para los individuos, y por último, modos de existencia virtuales para sujetos posibles"²⁶.

De este modo, la crítica es siempre un trabajo de problematización y reproblemalización que se pondrá en obra en el marco de experiencias históricas concretas planteando entre el sujeto y el contexto normativo una relación de proximidad y distancia, de identificación y desidentificación. Pero siempre en un juego que no persigue una posible posición de exterioridad sino un trabajo paciente de modulación recíproca entre el sujeto y la norma. No se trata de una desujeción absoluta al gobierno, sino de la crítica a cada forma específica que éste eventualmente adopta. Esta posibilidad de un desprendimiento podemos encontrarla ejemplificada por Foucault en ocasión del artículo dedicado al músico Pierre Boulez: "¿Cuál es entonces el rol del pensamiento en aquello que hacemos si él no debe ser ni simple saber hacer ni pura teoría? Boulez lo mostraba: dar la fuerza de romper las reglas en el mismo acto que las pone en juego"²⁷. No abandonar las reglas internas de las prácticas, sino "abrir en el juego reglado (...) un nuevo espacio libre"²⁸.

²⁵ "Por otra parte, e inversamente, diría que si ahora me intereso de hecho por la manera en que el sujeto se constituye de una forma activa, mediante las prácticas de sí, estas prácticas no son, sin embargo, algo que el individuo mismo invente. Se trata de esquemas que encuentra en su cultura y que le son propuestos, sugeridos, impuestos por dicha cultura, su sociedad y su grupo social" ("L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté" en *Dits et Ecrits II*, op. cit., p. 356). Además, "para que un comportamiento entre en el campo del pensamiento, hace falta que un cierto número de factores lo hayan vuelto incierto (...) antes de que haya problematización efectiva por el pensamiento" ("Polémique, politique...", op. cit., p. 1416)

²⁶ Foucault, Michel. *Le gouvernement de soi de des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*. Paris: Seuil-Gallimard, 2008, pp. 4-5.

²⁷ "Pierre Boulez, l'écran traversé" en *Dits et écrits II*, op. cit., p. 1041.

²⁸ *Ibid.*, p. 1041

IV.

Es preciso entonces retomar la pregunta formulada anteriormente y dirigirla al modo en que la tematización foucaultiana de la constitución de un *ethos* crítico parecería rebasar el trabajo de desujeción que en la conferencia del '78 orientaba la tarea de una actitud crítica. Pues “la liberación puede ser la condición política o histórica para una práctica de libertad” pero “esta liberación no basta para definir las prácticas de libertad” sino que “abre un campo de nuevas relaciones que es cuestión controlar mediante [dichas] prácticas”. Quizá por ello la idea de resistencia y nociones como la de contraconducta son progresivamente abandonadas para pasar a pensar el problema de la subjetividad en el marco del gobierno de uno mismo²⁹.

Pero si cuando hacíamos mención al *homo œconomicus* señalábamos cómo la subjetividad era sujeta por medio de dispositivos de seguridad que invocaban la verdad del mercado; y, por otro lado, veíamos de qué modo la “actitud crítica” consistía en ese movimiento por el cual el sujeto se atribuía el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder nos damos cuenta como la idea de *bíos* foucaultiana no podrá no estar vinculada con cierta actitud crítica ligada al problema de la verdad. En efecto, en el marco de sus últimos cursos del Collège de France, *El gobierno de sí y de los otros* (1982-83) y *El coraje de la verdad* (1983-84), Foucault abordará el problema del *bíos* o la constitución de la forma de vida partiendo de una original elucidación del modo en que el viviente humano se subjetiva libremente en base a un determinado uso del lenguaje, un decir franco o verdadero: los enunciados de la *parrhesía*.

Aunque es puntualmente con el cinismo, al cual Foucault dedicará su último curso del Collège, donde la crítica va a adquirir una materialidad que se expresará en la forma misma de la vida. “Allí donde la palabra de Sócrates, y ella sola, portaba en

²⁹ Cfr. Michel Foucault. *Seguridad, territorio, población*. Bs. As.: FCE, 2006, p. 238. Foucault se queja de la sobresaturación de la idea de disidencia: “Después de todo ¿quién no hace hoy su propia teoría de la disidencia?”.

ella misma su coraje, la parresía cínica inviste por el contrario el terreno de la vida por entero. El decir verdadero deviene un vivir verdadero"³⁰. Esta noción de una vida verdadera volverá a poner en cuestión la distinción o partición inadvertida que Foucault denunciaba ya en *La Hermenéutica del Sujeto* (1981-82) en relación con la manera en que desde el sujeto cartesiano en adelante la verdad era escindida de los modos en que éste accedía a ella para pasar a ser establecida de acuerdo a criterios puramente formales como los de claridad y distinción sin que la manera de ser del sujeto juegue rol alguno. Pero este cuidado de sí ya no estará ordenado a la consecución de una vida bella, sino que "establecerá una relación con una norma que va a llamar verdad"³¹.

Pero ¿Acaso podemos predicar la verdad de la manera en que un discurso es pronunciado, esto es, de la enunciación y no meramente del discurso en sí mismo, de su contenido enunciativo? Y, todavía más, ¿qué significa que la verdad se despliega en la dimensión misma de la vida? Todo el desarrollo de Foucault en torno al estudio de las formas aletúrgicas supone la posibilidad de tal predicación y de dicho despliegue y la irreductibilidad de ese ámbito al campo del análisis epistemológico, esto es, al establecimiento de las condiciones formales de un conocimiento verdadero. Por el contrario, la aleturgia permite la apertura de una cantera de análisis novedosa dedicada al estudio del "tipo de acto por el cual el sujeto diciendo la verdad, *se manifiesta* (...) se representa a sí mismo y es reconocido por los otros como diciendo la verdad"³².

³⁰ Revel, Judith. *Foucault, une pensée du discontinu*. Paris: Mille et une nuits, 2010, p. 297.

³¹ Potte-Bonneville, Mathieu. "La vraie vie" en *Cahiers philosophiques*, n° 120, décembre 2009, p. 116.

³² Foucault, Michel. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi de des autres II. Cours au Collège de France. 1983-1984*. Paris: Seuil-Gallimard, 2009, p. 4.

V.

El cinismo condensa, en cierto modo, las dos dimensiones de la crítica a las que nos referíamos anteriormente. Por un lado, la desujeción en la forma de una transvaloración del juego de verdad en el que el sujeto está inscripto; por el otro, la modulación del sí mismo en la constitución de un *ethos* crítico. Foucault lo ilustra ejemplarmente en la segunda hora de la clase del 29 de febrero del '84. Allí encontramos algunos de los rasgos de lo que constituirá la actitud cínica y que irán más allá de la de su acontecer histórico en la antigua Grecia. Se trata quizás de uno de los tratamientos más interesantes del *Coraje de la verdad*, y que Foucault introduce como un mero excursus o vagabundeo respecto de los desarrollos de las clases anteriores. En él se propone abordar la posteridad del cinismo como categoría moral en la cultura occidental, es decir, "de encarar la larga historia del cinismo a partir del tema de la vida como escándalo de la verdad, o (...) de la forma de vida como lugar de emergencia de la verdad (el *bios* como aleturgia)"³³.

Esta idea de una forma de vida ligada a la manifestación escandalosa de la verdad irá encontrando diversos puntos de apoyo desde las prácticas religiosas del ascetismo cristiano a los movimientos espirituales de la edad media, para luego emerger en ciertas prácticas políticas contemporáneas vinculadas al influjo revolucionario. Es la idea de la revolución no únicamente como proyecto político sino como principio determinante de una forma de vida y que Foucault denominará "militantismo". Este adoptará formas diversas pero Foucault se interesará especialmente en el militantismo como "testimonio por la vida". Al respecto, afirmará: "Ese estilo de existencia propio del militantismo revolucionario (...) debe estar en ruptura con las convenciones, los hábitos, los valores de la sociedad. Y debe manifestar directamente, por su forma visible, por su práctica constante y su existencia inmediata, la posibilidad concreta y el valor evidente de una otra vida, una otra vida que es la vida verdadera"³⁴. Será entonces un militantismo, sostendrá Foucault, a "campo abierto" en el sentido de que "pretende atacar no simplemente tal

³³ *Ibid.*, p. 166.

³⁴ *Ibid.*, p. 170.

o cual vicio, defecto u opinión que podría tener tal o cual individuo, sino igualmente a las convenciones, las leyes, las instituciones que reposan sobre los vicios (...) los defectos, las opiniones que el género humano comparte en general. Es por lo tanto una militancia que pretende cambiar el mundo, antes que una militancia que buscase simplemente proveer a sus seguidores con los medios para alcanzar una vida hermosa"³⁵. El *bios* cínico entonces, como un militantismo abocado al cambio y a la transformación, a la constitución de una vida y un mundo otro, "un inventor de formas de vida tanto como un crítico de lo existente"³⁶.

No obstante, es preciso comprender qué es esa verdad que se manifiesta en la vida. Pues no es respecto del conjunto de principios o doctrinas positivas que esta vida pueda albergar o expresar que irá a predicarse su carácter verdadero. Por el contrario, esa vida verdadera en la forma de una otra vida es siempre inmanente a la propia vida y consiste en hacer valer, en la vida misma, el principio de su diferenciación e irreductibilidad a una forma fija o norma preestablecida. Siguiendo a Deleuze y Guattari al referirse a la distinción en Foucault entre el presente y lo actual, podríamos ver esa vida otra ya no bajo el signo de una prefiguración utópica sino como el ahora de nuestro devenir, es decir, como diferencia respecto de lo que somos y, por ello mismo, de lo que estamos ya dejando de ser³⁷. Pues no se trata, en definitiva, de una verdad secreta entrañada en la propia vida y que finalmente revele, por ponerlo en los términos de la problemática con que abríamos este trabajo, los arcanos de nuestra sexualidad, sino del "vivir verdaderamente"; de ver en el sexo no una fatalidad sino "la posibilidad de acceder a una vida creadora"³⁸. Ese es el problema ético del último Foucault³⁹. Problema que pone en primer plano la pregunta

³⁵ *Ibid.*, p. 262

³⁶ Revel, *op. cit.*, p. 301.

³⁷ Cfr. Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *¿Qué es la filosofía?*. Barcelona: Anagrama, 1993, p. 114

³⁸ Cfr. "Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité" en *Dits et écrits*, *op. cit.*, p. 1554.

³⁹ Quizá en ese sentido debamos leer la siguiente afirmación: "En este Occidente que ha inventado verdades diversas y ha forjado artes de existencia tan múltiples, el cinismo no deja de recordar esto, cuan poco de verdad es indispensable para quien

por cómo hacer valer la libertad implicada en el gobierno de la vida y al que se responde señalando no hacia un margen exterior al conjunto de normas en el cual ésta se halla inscripta “sino al lugar en blanco dentro de ellas en el que pueden surgir nuevas prácticas de autoinvención, subjetivaciones heréticas que las sujeciones múltiples presuponen pero no pueden anular”⁴⁰.

De este modo, siguiendo el hilo de la crítica, la actitud cínica nos permite pensar una vida otra respecto del hombre de mercado del neoliberalismo. Un *bios* en cuya materialidad se abre juego a la reelaboración de la dimensión política de la ética. Pues si subjetivarse consiste en la articulación de una relación compleja respecto de un marco normativo; en “una transformación estudiosa, una modificación lenta y ardua por el cuidado constante de la verdad”⁴¹, la actitud cínica constituirá un ejemplo extremo de como, transformando el juego de verdad en la profundización de las reglas del propio juego, articular una forma de vida que sea, también, un espacio posible de libertad.

Bibliografía

- Cutro, Antonella. *Michel Foucault: Técnica e vita (Bio-Politica e filosofía del bios)*. Napoli: Bibliopolis, 2004.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *¿Qué es la filosofía?*. Barcelona: Anagrama, 1993
- Foucault, Michel. “¿Qué es la crítica? [Crítica y Aufklärung]” en *Δοίμων*, Revista de Filosofía N°11, 1995.
- Foucault, Michel. *Dits et Ecrits* (vol. I). Paris: Seuil-Gallimard, 2001.
- Foucault, Michel. *Dits et Ecrits* (vol. II). Paris: Seuil-Gallimard, 2001.

quiere vivir verdaderamente y cuan poco de vida es necesaria cuando uno se aferra a la verdad” (*Courage, op. cit.*, p. 175)

⁴⁰ Le Blanc, Guillaume. *El pensamiento Foucault*. Bs. As.: Amorrortu, 2008, p. 177.

⁴¹ “Souci de la vérité” en *Dits et écrits, op. cit.*, p. 1494

- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad: la voluntad de saber*. Bs. As.: Siglo XXI, 2006.
- Foucault, Michel. *Seguridad, territorio, población*. Bs. As.: FCE, 2006
- Foucault, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*. Bs. As.: FCE, 2007.
- Foucault, Michel. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi de des autres II. Cours au Collège de France. 1983-1984*. Paris: Seuil-Gallimard, 2009.
- Han, Béatrice. *Foucault's Critical Project: Between the Transcendental and the Historical*. Stanford: Stanford University Press, 2002.
- Le Blanc, Guillaume. *El pensamiento Foucault*. Buenos aires: Amorrortu, 2008
- Pote-Bonneville, Mathieu. "La vraie vie" en *Cahiers philosophiques*, n° 120, décembre 2009.
- Rambeau, Frédéric. "Foucault, une politique de la vérité. La critique, un dire vrai" en *Cahiers philosophiques*, n° 130, 2012/13.
- Revel, Judith. *Foucault, une pensée du discontinu*. Paris: Mille et une nuits, 2010.